

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

L'eredità di Miguel Asín Palacios e del dibattito sulle fonti islamiche di Dante in due recenti pubblicazioni

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1550056> since 2016-01-22T12:46:15Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



BRILL



ORIENTE MODERNO 95 (2015) 310-319

ORIENTE
MODERNO

brill.com/ormo

Note e Discussioni



Mediterraneo unico e molteplice

L'eredità di Miguel Asín Palacios e del dibattito sulle fonti islamiche di Dante in due recenti pubblicazioni

Elisabetta Benigni

Università degli Studi di Torino

elisabetta.benigni@unito.it

La reazione di stupore e curiosità che ancora oggi suscita il titolo del libro del celebre arabista spagnolo Asín Palacios (1871-1944) *Dante e l'Islam*, pubblicato quasi un secolo fa (1919),¹ può essere l'occasione per alcune riflessioni sull'eredità di un dibattito che ha avuto, nel tempo, molteplici letture ideologiche. Il disorientamento del lettore rivela che il tema delle fonti islamiche in Dante non ha toccato—se non in maniera liminale—gli ambiti della formazione scolastica né ha avuto una divulgazione al di fuori dei circuiti accademici, tanto che il nome del celebre arabista spagnolo rimane oscuro ai più. Di certo non si tratta di un fenomeno casuale. Piuttosto, si manifesta come un indice di quella costante operazione che è stata accuratamente definita come “rimozione delle fonti arabe” dalla costruzione della tradizione letteraria europea.² Tale operazione di rimozione ha coinvolto, in primo luogo, i curricula dei programmi di letteratura e storia, per poi ripercuotersi anche nell'ambito del sapere accademico e della divisione disciplinare. Il libro di Asín Palacios dedicato a Dante, al contrario, andrebbe letto e studiato come un classico interdisciplinare, sia per il piacere che suscita attraversare l'affascinante e iperbolica architettura

1 Asín Palacios, Miguel. *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Madrid, Estanislao Maestre, 1919; seconda edizione, seguita da *Historia y crítica de una polémica*, Madrid-Granada, Estanislao Maestre, 1943.

2 Capezzone, Leonardo. “Intorno alla rimozione delle fonti arabe”. *Critica del testo*, 14, 2 (2011), p. 523-543.

che l'autore costruisce a partire da alcune possibili (poco importa se solo probabili o fantastiche) fonti islamiche delle *Commedia*, sia perché la polemica che ha suscitato è parte integrante del complesso mosaico culturale del Novecento europeo.

Che cosa rimane oggi di tale dibattito? Alle generazioni di studiosi che hanno ingaggiato battaglie filologiche (e ideologiche) contro o a favore l'ipotesi dei contatti fra Dante e la cultura islamica se ne sono succedute di nuove che hanno spostato la tradizionale *Quellenforschung* su un altro piano discorsivo. Dalla polemica, si potrebbe dire, si è passati alla contestualizzazione di Dante in un "modello di cultura mediterranea" in cui, seppur forse ancora troppo timidamente, si include la presenza culturale araba.

La questione, sia ben chiaro, fa parte di un discorso europeo e, per usare un termine che in questo contesto acquisisce un significato particolare, occidentale. Nel panorama di esili, guerre e frantumazioni nazionali dell'Europa del xx secolo, i dibattiti filologici e, più in generale, quelli relativi al sapere umanistico sono stati frequentemente motivati dal più o meno esplicito desiderio di ricongiungere sponde, rimarginare ferite e ricomporre quadri politicamente lacerati. È importante ricordarlo perché è proprio durante tale frangente che il tentativo di formulazione di una cultura occidentale in antitesi, o completamente, con quella araba/semitica/orientale sembra trovare un proprio spazio privilegiato. Unità, sintesi, armonia perduta, sono i tre assi intorno ai quali i filologi orientalisti e arabisti hanno costruito il proprio pensiero sul rapporto fra l'Europa e l'Oriente. Si tratta, ovviamente, di un Oriente vagheggiato, immaginato, formulato come categoria ambigua e spesso rigida, ma che ha acquisito un proprio rilievo come misura di confronto per un mondo europeo in un processo di ripensamento e crisi.

La *querelle* novecentesca intorno all'esistenza di fonti islamiche della *Divina Commedia* è un tema che in parte eredita e rielabora tesi filologiche positiviste e di comparativismo storico già circolanti almeno a partire dal XIX secolo. È, tuttavia, proprio con lo studio di Asín Palacios che l'idea acquisisce rilievo in un ambito che coinvolge e supera quello orientalistico; entra in gioco, nel discorso di Palacios, un concetto in qualche misura nuovo: una possibilità di unione fra la cultura cristiana e quella islamica che, almeno nella fantasia del celebre arabista spagnolo, avrebbe preso forma durante il Medioevo grazie a una circolazione di saperi nell'area mediterranea.

La recente monografia di Andrea Celli *Dante e l'Oriente. Le fonti islamiche nella storiografia novecentesca*³ prende le mosse proprio dall'intuizione

3 Celli, Andrea. *Dante e l'Oriente. Le fonti islamiche nella storiografia novecentesca*. Roma, Carocci, 2013.

di Asín Palacios, come il titolo stesso suggerisce, per poi invertire la rotta e lasciare la parola a tre testimoni del dibattito novecentesco. La relazione fra Dante e l'Oriente diviene, allora, non oggetto diretto dello studio quanto una lente attraverso cui osservare lo specifico frangente culturale dell'Europa nella prima metà del xx secolo. Testi e testimoni, ovvero studiosi e interpreti di un particolare clima storico e politico, sono i reali protagonisti di questo breve e denso volume. I testi sono noti (la *Commedia*, il *Libro della Scala*, le tradizioni islamiche, gli studi sulle origini arabe della poesia e delle lingue romanze). I testimoni sono Enrico Cerulli (1898-1988),⁴ Ernest Kantorowick (1895-1963),⁵ Leo Spitzer (1887-1960);⁶ studiosi di larga fama il cui rapporto con la categoria di Oriente, tuttavia, raramente è stato fatto oggetto di un'analisi approfondita come quella proposta in questo volume.

L'italiano Enrico Cerulli è stato un orientalista ~~al servizio del colonialismo~~ al servizio del colonialismo.⁷ Della sua biografia Celli ricostruisce la compe-

4 In merito al vasto campo degli studi di Enrico Cerulli, rimando alla accurata sezione bibliografica della monografia di Celli. *Dante e l'Oriente*. 147-153. Mi limito qui a menzionare gli studi di Cerulli su Dante: Cerulli, Enrico. *Il « Libro della Scala » e la questione delle fonti arabo-spagnole della « Divina Commedia »*. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949; Id. *Dante e l'Islam*, in AA.VV. *Atti del Convegno Volta*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1957, p. 275-294; Id. « Bonaventura da Siena ». In: *Dizionario biografico degli italiani*. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1969; Id. *Nuove ricerche sul « Libro della Scala » e la conoscenza dell'Islam in Occidente*. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1972.

5 La bibliografia completa delle fonti di Ernst Kantorowicz usate nel lavoro di Celli si trova in *Dante e l'Oriente*, p. 153-154. Nel lavoro sono discusse in particolare: Kantorowicz, Ernst. *Kaiser Friedrich der Zweite*. Berlin, Rondi, 1927; Id. *Ergänzungsband*. Berlin, Rondi, 1931; Id. "Mythenschau". *Historische Zeitschrift*, 141, (1930), p. 457-471; Id. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton, Princeton University Press, 1957; Id. "The problem of Medieval World Unity". In: *Selected Studies*. Locust Valley, Augustin, 1965, p. 76-81; Id. *Federico II, imperatore*. A cura di G. Pilone Colombo. Milano, Garzanti, 1976.

6 Sulla bibliografia delle fonti di Leo Spitzer usate nel lavoro si veda Celli. *Dante e l'Oriente*. 153-154. Sono analizzati in particolare Spitzer, Leo. *L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours*. Chapel Hill, University of North Carolina, 1944; Id. "Mesturar y la semántica hispano-árabe". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 3,2, (1949), p. 141-149; Id. *Romanische Literaturstudien*. Tübingen, Niemeyer, 1959; Id. *Critica stilistica e semantica storica*. Bari, Laterza, 1966; Id. *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*. Bologna, il Mulino, 2006 (1967¹).

7 Dopo la laurea in Giurisprudenza presso l'Università Federico II e gli studi di etiopistica e islamistica presso il Regio Istituto Universitario Orientale di Napoli, Enrico Cerulli fu nominato ufficiale in Somalia nel 1919 e da quel momento ricoprì vari ruoli nell'amministrazione coloniale nel corso del successivo ventennio. Dal 1932 e il 1937 fu direttore degli affari politici dell'A.O.I. e, fra il 1936 e il 1937, consigliere del ministro dell'Africa italiana Alessandro Lessona. Fra l'inizio del 1939 e la metà del 1940, fu inviato nel Corno d'Africa come funziona-

netrazione fra il rigore filologico e l'attività politica, due dimensioni che si nutrono vicendevolmente. La sua ricerca di fonti orientali è volta a fornire prove storiche e testuali del rapporto fra letterature romanze e culture orientali del Medioevo (prima con le fonti dell'*Orlando Furioso* e poi con l'edizione del *Libro della Scala*) in un tentativo di abbracciare "in un unico insieme osmotico, una geografia medievale dai confini molto ampi".⁸ Una sostanziale duplicità è la cifra del lavoro di Cerulli che, come si osserva, "da un lato fornisce supporti scientifici e argomentativi all'impresa coloniale, dall'altro tenta di modificare la definizione dell'identità culturale nazionale, facendo ricorso a fonti che mettono in discussione un più tradizionale assetto identitario".⁹ Gli studi dell'orientalista italiano sui rapporti fra Dante e le letterature islamiche, attentamente rivisitate da Celli nel suo libro, mostrano al lettore la suggestiva ambivalenza di Cerulli, che alterna la ricerca di "anelli di congiunzione" che indicano una sintesi storiografica collettiva alla necessità di stabilire "argini"¹⁰ nel rapporto fra un Occidente dominante e un Oriente islamico dominato. Tale atteggiamento, d'altra parte, riflette una retorica dell'unità mediterranea ampiamente sfruttata nel periodo coloniale. La meticolosa ricerca d'archivio di Celli fa emergere la figura di Cerulli come un ambiguo protagonista dell'esperienza storica del colonialismo. La sua capacità di decodificazione dei testi "orientali" lo rende, infatti, in grado di individuare le cornici narrative comuni "destinate, simbolicamente, a modificare e allargare confini o unire e connettere mondi".¹¹ Ogni passo nella scoperta di somiglianze, tuttavia, innesca il pericolo di superare il confine labile fra avvicinamento e identificazione, continuamente evitato tramite il ricorso a una costruzione del discorso per antitesi. È eloquente, a questo proposito, che alcune delle possibili fonti arabo-spagnole della Commedia, portate alla luce dallo stesso Cerulli, vadano suo a parere valutate "non già nello stesso ambiente concettuale in cui nacquero, ma in una costruzione, quella del genio cristiano di Dante, che dalla costruzione musulmana si distingue per antitesi".¹²

rio coloniale e nominato governatore delle due provincie dell'Africa Orientale Italiana dello Scioa e dell'Harar. Sul periodo, si veda Celli. *Dante e l'Oriente*. 25; Labanca, Nicola. *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*. Bologna, il Mulino, 2002; Del Boca, Angelo. *La guerra d'Abissinia 1935-1941*. Milano, Feltrinelli, 1978 (1965¹); Mallette, Karla. *European Modernity and the Arab Mediterranean. Toward a New Philology and a Counter-Orientalism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2010, 139-161.

8 Celli. *Dante e l'Oriente*. 41.

9 Ibid. 35.

10 Ibid. 53.

11 Ibid. 22.

12 Ibid. 67.

Di Ernest Kantorowicz e Leo Spitzer, i due studiosi di lingua tedesca, Celli nota la propensione a utilizzare l'immaginario dell'Oriente per recuperare un'unità europea che appare frantumata. Per Kantorowicz questa unità è un vaso "i cui cocci sono definitivamente caduti in pezzi".¹³ È necessario, allora, rispondere alla caduta con la ricerca di una universalità che si articoli, ~~necessariamente~~, nell'alterità. Lo spirito europeo e cristiano, secondo Kantorowicz, non basta a se stesso e per costituirsi e vivificarsi deve necessariamente "tendere a qualcosa che ne supera i confini culturali".¹⁴ Le ricerche di Ernest Kantorowicz prendono le mosse, nella ricostruzione di Celli, da un iniziale interessamento dello studioso tedesco per la cultura islamica, dimostrato dalla sua tesi di dottorato sulle associazioni di mestiere musulmane durante il Medioevo. La tesi prepara il terreno agli studi successivi su Federico II e su Dante, in particolare il *De Monarchia*, che pongono al centro del proprio discorso l'unità ideale fra Oriente e Occidente. L'Oriente di Kantorowicz, osserva Celli, è inequivocabilmente l'esito di un approccio orientalista classico che tende al riduzionismo, così come il mito del Mediterraneo riflette l'ascendenza del pensiero di Nietzsche; si tratta, in sostanza, di una proiezione, così come lo è la ricostruzione del sogno imperiale di Federico II e di Dante nel dialogo con l'Oriente. Il progetto di Kantorowicz rimane, tuttavia, un grandioso affresco storico, sullo sfondo del quale Celli intravede un riferimento all'identità ebraica dell'autore, abilmente dissimulata nella forma della fascinazione orientalista e della nostalgia verso un impero inclusivo, prima della sua rottura definitiva.

Anche le ricerche filologiche di Spitzer sono, secondo Celli, "tentativi di ricomposizione umanistica di un mondo (europeo) in frantumi".¹⁵ Non a caso, Celli prende spunto dallo studio di Spitzer sul concetto di *stimmung* (armonia universale). L'universalismo di Spitzer si rivela, tuttavia, ben diverso da quello di Kantorowicz. La sua enfasi su un'essenza culturale occidentale (*Western philology, Western cultural life*) è, come osserva l'autore, "inversamente proporzionale alla assenza (solo apparente) di riferimenti all'altra polarità, l'Oriente. È un silenzio che a ben guardare parla di uno dei fondamenti della ricerca di Spitzer".¹⁶ Gli studi di Spitzer sono in effetti scanditi da un serrato confronto con quella filologia romanza spagnola (Menéndez Pidal, Américo Castro) che identificava nella matrice araba l'origine delle culture romanze. Il suo rifiuto di ricorrere al riferimento arabo e il diniego del mito dell'"unitarietà del com-

¹³ Celli. *Dante e l'Oriente*. 92.

¹⁴ Ibid. 93.

¹⁵ Ibid. 123.

¹⁶ Ibid. 127.

plesso mediterraneo”¹⁷ sono rivelatori di un’idiosincrasia profonda. Celli la interpreta alla luce della componente ebraica che Spitzer vuole associare a un’Europa da lui ansiosamente circoscritta, forse proprio perché nella realtà storica “mai definitivamente chiusa e completa ma sempre sporcata, invasa, fatta di conti che non tornano, di serrature forzate, di barbari, di scorriere, di imperfezioni, di storie laterali e potenziali”.¹⁸

Si può obiettare a questo libro una mancanza di unitarietà rispetto alle premesse. Il capitolo su Leo Spitzer, d’altra parte, poco o nulla si occupa di Dante e il titolo poteva essere riformulato abbracciando il più ampio spettro della filologia romanza, piuttosto che concentrarsi esclusivamente sulle ricerche dantesche. Una lettura attenta rivela, però, il tentativo audace e riuscito di elaborare il tracciato ideologico, sottile e persistente, nell’analisi del discorso orientalista dei tre studiosi e farne materia per un progetto critico pienamente efficace. L’apparente difetto di unitarietà è, dunque, riscattato. Basterebbe, per farlo, anche il solo passaggio dell’introduzione in cui Celli fa riferimento alla “nostra” esperienza coloniale come fonte delle ricerche sull’orientalismo italiano ed europeo. Tali ricerche sono presentate, infatti, anche come un “tentativo di elaborazione di una storia familiare e in qualche modo collettiva”.¹⁹ La bibliografia finale, divisa tematicamente e con una sintesi dei lavori dei tre studiosi in esame, è utile e esaustiva, nella misura in cui ciò sia possibile per un campo di studio così vasto.

Il libro di Andrea Celli si pone in stretta continuità con un altro lavoro dell’autore del 2005 interamente dedicato alle figure di Julián Ribera y Tarragó (1858-1934), Asín Palacios e al contesto dell’arabismo spagnolo²⁰ e in dialogo con altre opere recenti che hanno proseguito lo studio dei rapporti fra Dante, l’Islam e l’Oriente. Nello stesso anno è stato pubblicato un numero della rivista on-line *Doctor Virtualis* dedicato al tema del *Il Viaggio fra il Profeta e Dante*.²¹ Sebbene non godano tutti dello stesso livello, gli interventi rivisitano l’argomento offrendo un ampio spettro di prospettive di lettura: riflettono sulla storia intellettuale della *querelle* novecentesca,²² ricercano nuove vie filolo-

17 Celli. *Dante e l’Oriente*. 132.

18 Ibid. 136.

19 Celli. *Dante e l’Oriente*. 18.

20 Celli, Andrea. *Figure della relazione. Il Medioevo in Asin Palacios e nell’arabismo spagnolo*. Roma, Carocci, 2005.

21 *Il Viaggio fra il Profeta e Dante*. Numero monografico di *Doctor Virtualis: La rivista online di storia della filosofia medievale*, 12 (2013).

22 Baccaro, Sabrina. “Dante e l’Islam. La ripresa del dibattito storiografico sugli studi di Asin Palacios.” *Il Viaggio fra il Profeta e Dante*, 12 (2013), p. 13-33; Celli, Andea. “Gli studi di Enrico Cerulli su Dante.” *Doctor Virtualis. Il Viaggio fra il Profeta e Dante*, 12 (2013), p. 35-73.

giche e testuali per sviluppare un discorso che sembra rivelare nuovi spunti di indagine²³ e approfondiscono la questione cruciale del rapporto con la filosofia e le scienze islamiche medievali.²⁴ È ancora del 2013 la raccolta di studi *Constructing the Image of Muhammad in Europe*,²⁵ che arricchisce il panorama degli studi anche nell'ottica di un necessario sviluppo della ricerca dal dominio puramente letterario del testo a quello figurativo e iconografico. In particolare, la seconda parte del libro, *Encountering the Body of Muhammad: Intersections between Mi'rāğ Narratives, the Šaqq al-šadr, and the "Divina Commedia"*, analizza l'influenza del testo di Dante sull'iconografia del Profeta dell'Islam in riferimento ad affreschi e manoscritti miniati.

Merita, tuttavia, in questo contesto una particolare attenzione la ristampa del numero speciale di *Dante Studies* del 2007 dedicato a Dante e alla cultura arabo-islamica curato da Jan M. Ziolkowski.²⁶ Pubblicato da Fordham University Press, *Dante and Islam* è la versione in forma di libro dello stesso numero. La scelta è stata quella di conservare intatta la forma originale, a cui è stata aggiunta solo una breve bibliografia aggiornata, non necessariamente esaustiva, degli studi pubblicati dopo il 2007. Rimane comunque rilevante la decisione di offrire a un pubblico più vasto una raccolta di saggi che ha segnato un importante ampliamento di prospettive non solo nell'ambito degli studi sui rapporti fra Dante e la cultura islamica ma anche, in senso più ampio, per ciò che riguarda l'apporto islamico alla storia intellettuale del Medioevo e della prima Età Moderna. È indicativa, a tale proposito, la scelta di porre ad apertura del volume gli studi seminali di Vincente Cantarino e Maria Corti, rispettivamente *Dante and Islam: History and Analysis of an old Controversy*²⁷ e *Dante and Islamic Culture*.²⁸ Cantarino e Corti, infatti, rileggono la storia della controversia e allo stesso tempo ne offrono una via di ricomposizione. I concetti di interdiscorsività e intertestualità presentati da Maria Corti, in particolare, invitano a interpretare la *Commedia* come un testo "infinito", aperto a una

23 Colby, Friedrich. "A Thirteenth Century Composite Account of Muhammad's Visit to Paradise." *Il Viaggio fra il Profeta e Dante*, 12 (2013), p. 170-189; Piccoli, Maria. "Le Visiones occidentali anteriori alla Commedia e la tradizione dell'*Isrā' wa al-Mi'rāğ*. Intertestualità o poligenesi?." *Il Viaggio fra il Profeta e Dante*, 12 (2013), p. 191-241; Resconi, Stefano. "Maometto personaggio nel contesto." *Il Viaggio fra il Profeta e Dante*, 12 (2013), p. 244-278.

24 Stone, Gregory, B. "Dante's Commedia, Islamic Rationalism and the Enumeration of Sciences." *Doctor Virtualis. Il Viaggio fra il Profeta e Dante*, 12 (2013), p. 135-167.

25 Shalem, Avinoam (ed.). *Constructing the Image of Muhammad in Europe*. Berlin and Boston, De Gruyter, 2013, p. 33-86.

26 Ziolkowski, Jan M. (ed.). *Dante and Islam*. New York, Fordham University Press, 2015.

27 Ibid. 31-44.

28 Ibid. 45-63.

“circolarità” di influenze culturali; in tal modo essi rappresentano ancora oggi importanti strumenti epistemologici anche al di fuori della critica dantesca.

Si tratta di una raccolta composita e alcuni passaggi nell'introduzione possono suscitare perplessità, soprattutto alla luce degli sviluppi del dibattito fra Europa e cultura islamica. Mi riferisco, in particolare alla non-canonicità della *Commedia* menzionata da Jan M. Ziolkowski. Sulla traccia di Paul Cantor,²⁹ la *Commedia* è da lui definita *uncanonical* per aver incorporato, nella sua summa enciclopedica, elementi eterogenei (*heterogeneous components*).³⁰ Ziolkowski non tiene forse in dovuto conto il fatto che proprio all'interno dello stesso volume studi come “Philosophers, Theologians, and the Islamic Legacy in Dante” di Brenda Deen Schildgen³¹ e “Dante and the *Falasifa*” di Gregory B. Stone³² mettono ben il luce la “canonicità” della filosofia islamica e del suo modello di sapere (*Islamic learning*) nell'orizzonte di Dante.

La raccolta è divisa in cinque parti che delineano altrettante possibili aree di ricerca. Nella prima, *Approaches to a Controversy*, viene dedicato uno spazio indipendente alla storia del controverso dibattito che ha segnato gli studi del Novecento su Dante, con la consapevolezza che “the controversy has had a life of its own, almost independent of anything that can ever be proven about the medieval texts themselves”.³³ La seconda, *Dante and Knowledge of the Qurʾān*, accoglie il contributo sulle traduzioni del Corano di José Martínez Gázquez³⁴ e quello sulla lettura del testo coranico di Rinaldo da Montecroce di Thomas E. Burman.³⁵ La terza, *Images of Islamic Philosophy and Learning in Dante*, raccoglie, insieme ai due eccellenti saggi già menzionati di Brenda Deen Schildgen e Gregory B. Stone, un terzo di Daniela Boccassini sul debito dantesco nei confronti del modello arabo attraverso l'esempio della conoscenza della falconeria come sapere tecnico e dominio simbolico.³⁶

In *Images of Muhammad in Dante*, i contributi di Maria Esposito Frank³⁷ e Karla Malette³⁸ invitano al ripensamento della modalità rappresentativa

29 Cantor, Paul A. “The Uncanonical Dante: The Divine Comedy and Islamic Philosophy”. *Philosophy and Literature*, 20, 1 (1996), p. 138-153.

30 Ziolkowski. *Dante and Islam*. 1.

31 Ibid. 95-113.

32 Ibid. 114-132.

33 Ibid. 13.

34 Ibid. 67-77.

35 Ibid. 78-91.

36 Ibid. 133-155.

37 Ibid. 159-177.

38 Ibid. 178-190.

della pena di Muḥammad e 'Alī³⁹ alla luce della concezione, coeva a Dante, dell'Islam come scisma e rottura fisica del corpo della cristianità. L'ultima parte, dedicata a *Islam in Dante's Italy*, comprende un contributo sul ruolo di Federico II e della "colonia" islamica di Lucera⁴⁰ assieme a studi su contatti meno noti, come quello fra Dante, la comunità giudaica di Verona e Manoello Giudeo, altresì noto come Immanuel ben Solomon di Roma⁴¹ presentato da Giorgio Battistoni e l'interessante saggio di John Tolan sugli ordini mendicanti e il loro rapporto con l'Islam a Firenze.⁴²

La distanza fra il lavoro di Celli e questa nuova ristampa si potrebbe misurare nell'accostamento di parole dei rispettivi titoli, indice di una scelta che orienta la modalità di ricerca e lettura dei testi. Celli sceglie di avvicinare a Dante il termine Oriente, con la piena consapevolezza del peso ideologico che la costruzione del paradigma di un Oriente arabo e islamico ha avuto nel corso della storia culturale europea. Il suo progetto consiste proprio in questo: analizzare il discorso di orientalisti, filologi e protagonisti della cultura europea del Novecento allo scopo di far emergere i significati e le contraddizioni di una storia di utopie intellettuali e drammi coloniali. Il volume curato da Ziolkowski è mosso, piuttosto, da un bisogno speculare e complementare a quello di Celli. Ziolkowski ricerca una prospettiva in grado di valicare la polemica fra orientalisti e dantisti, significativamente ricordata in apertura al volume nei saggi di Corti e Cantarino a mo' di monito di uno stato dell'arte che necessita di essere superato. Tale superamento può avvenire, secondo Ziolkowski, unicamente percorrendo una via autenticamente multi-disciplinare: "the essays to follow are desperately needed. The enigma cries out to be set in an ampler context than has been attempted in the past. In addition, the topic needs the illumination that can come when those who do not belong to a well-established field join those from within the guild to take a fresh look at an old conundrum".⁴³ Il libro è dedicato allo studio del rapporto di Dante con l'Islam inteso come realtà effettiva e storica. Alla luce di questo programmatico rifiuto delle proiezioni ideologiche va letta la determinazione, dichiarata nell'introduzione, a usare

39 *Inferno*. Canto 28: "nel quale tratta le qualitati de la nona bolgia, dove l'autore vide punire coloro che commisero scandali, e' seminatori di scisma e discordia e d'ogne altro male operare", Dante descrive ai vv. 22-63 i corpi dilaniati e squartati di Maometto e Alì, puniti come "seminator di scandalo e di scisma".

40 Ziolkowski. *Dante and Islam*. 235-249.

41 Ibid. 214-234.

42 Ibid. 193-213.

43 Ibid. 27.

con consapevole attenzione concetti quale arabo, musulmano, Oriente e *convivencia* fra culture.⁴⁴

In definitiva, il lavoro di Celli *Dante e l'Oriente* presenta le idee come *realia* e forze agenti nella storia, mentre il volume *Dante and Islam* indaga il presente e il passato alla ricerca di un metodo interdisciplinare che apra nuovi orizzonti di indagine. Al di là delle differenze, tuttavia, in ambedue gli studi l'eredità del discorso comparativo suggerito da Asín Palacios continua a essere viva e a sollecitare un necessario ripensamento critico del processo di inclusione ed esclusione dell'Oriente rispetto ai confini simbolici dell'Europa e del Mediterraneo. Certo, si tratta di un Oriente "fabbricato" dall'Europa, storicamente sconfitto e depredato. La sua figura, tuttavia, ricorre come presenza persistente e ineludibile che emerge esattamente al centro dei tentavi di ricostruzione filologica e ideologica della tradizione romanza ed europea.

44 Come osserva Ziolkowski, gli stessi termini arabi in *Paradiso*. Canto 6, v. 49 e saracini in *Inferno*. Canto 27, v. 85-87, sono usati da Dante con un senso del tutto differente dal significato moderno, Ibid. 6.

